تفسير النصوص وحدود التأويل عند ابن حزم الأندلسيّ

قراءة في مضمون النظرية الظاهريّة وتطبيقاتها في الخطاب الدّيني

د. نعمان بوقرة بن عبدالحميد *

* أستاذ محاضر بقسم اللغة العربية وآدابها - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة عنّابة - الجزائر.

ملخص البحث:

تتنزل هذه الدراسة في سياق التعريف بآراء أحد أبرز مؤسسي المدرسة الظاهرية في تاريخ التشريع الإسلامي، وهوابن حزم الأندلسي الذي ترك بصمات واضحة المعالم في تاريخ المنظومة التشريعية، وكانت آراؤه الأصولية والفقهية، والكلامية والعقدية المتميزة سبباً مهما في إثراء الحراك المعرفي الأندلسي وتفعيله في حقول معرفية متعددة، و كان ذلك بفضل ما أوتيه من تجربة وخبرة؛ أهلته لأن يقرأ النصوص القرآنية ويفسرها في ضوء معرفته بالسنة والبيان العربي، مسترشداً بمنهج الاستدلال والمنطق، وهذا ماميز فكره عن مدرسة شيخ الإسلام ابن تيمية، ولعلنا نجد في هذه المقاربة النظرية بعض التوصيف لمرجعية الخطاب الديني وقواعد تفسيره وتأويله، رؤية ومنهجاً في ظل الأسس اللغوية والبرهانية التي قامت عليهاالنظرية الظاهرية، وهذا من خلال بسط القول في النقاط التالية:

ا – التأويل في التفكير الإسلامي.

ب – مفهوم التأويل عند ابن حزم.

ج – بين التفسير والتأويل.

د – الدليل والنص.

هـ – قيمة الجدل في حوار ابن حزم مع أصحاب الفرق.

و – من نقد ابن حزم لآراء أبناء الملة.

ز – الحوار الديني مع أهل الكتاب.

مقدمة:

التأويل في التفكير الإسلامي

يرتبط التأويل في تاريخ الفكر الإسلامي بالخلاف حول المحكم والمتشابه في القرآن، ومشكلة الصفات الإلٰهية على وجه التحديد، وقدأسفر هذا الخلاف عن ظهور مدارس فكرية شتى أصبح لها التأثير المعتبر في الحياة الاجتماعية للمسلمين.

ولقد سجل القرآن أولية النزوع إلى التأويل، باتباع المتشابه في آيه بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ (آل عمران / ٧)(١). وربالرغم من ارتباط هذه الآية بسياق خاص، فقد حاول كثير من المفسرين استعمالها كسلاح يشهرونه في وجه الفرق التي يُعتقد ضلالُها: كالخوارج، والسبائية، والحرورية، في حين اعتمد المعتزلة عليها كقانون بنوا عليه فكرة التأويل(٢). أما ابن حزم(٣)، فقد أكد على

(١) يذكر المفسرون أسباب نزول متعددة لهذه الآية المدنية التي يبدو أنها نزلت في سياق الجدال العقدي بين المسلمين وأهل الكتاب من النصارى واليهود. انظر الإمام النيسابوري، أسباب النزول، ص ٥٣.

(٢) انظر موقف ابن حزم – مجملاً – من الفرق الإسلامية، في كتابه الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل أخرى، ص ٢٢٧.

(٣) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، فقيه وعالم مجدد من علماء الأندلس الإسلامية، ولد بقرطبة سنة ٣٨٤هـ، في ربض منية المغيرة، ونشأفي أسرة علم وسيادة، مشاركاً في الحكم الأموي ردحاً من الزمن، ثم انقطع للعلم حتى وافاه الأجل وحيداً منفياً بلبلة موطن أسرته بمنت ليشم سنة ٤٥٦هـ، درس على يد ابن الجسور، وابن دحون، وعبد الرحمن الأزدي، وكان من طلبته: المؤرخ الحميدي، وابن عبد البر، وأبومحمد بن العربي، وغيرهم كثير، ومن أهم مؤلفاته: الإحكام في أصول الأحكام، والتقريب لحد المنطق، والمحلى بالآثار، وكتاب الإجماع، والأصول والفروع، ورسالة طوق الحمامة في الألفة والألاف، ومجموع رسائله في الأدب والفلسفة والجدل والتاريخ، وممن ترجم له على سبيل التمثيل: الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٨/ ١٨٤، وياقوت الحموي، معجم الأدباء، دار المأمون، دت١٢، /٢٧٧، ومحمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعارف، بيروت، ط٣، ٣/ ٤٣٠ والحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة١٩٦٦، ص٣٠٨، وابن بشكوال، الصلة، الدار المصرية للتأليف والترجمة٢، ١٩٦٦، /٤١٦.

أن جملة – «والراسخون في العلم يقولون» – ليست معطوفة على الله، إنما هي ابتداء، وخبرها «يقولون»، أما الواو فاستئنافية، والدليل على ذلك أن الله حرم تتبع المتشابه، وعد طالبه زائغ القلب، فكيف لراسخي العلم أن يسعوا لطلبه، وهو درب من دروب الزيغ والضلالة؟[١].

إن التأويل في الحقيقة من أوسع أبواب الاستنباط العقلي، وتحليل النصوص الدينية، في تاريخ الفكر الإسلامي، وهو أداة مهمة في يد المجتهدين تعين على الكشف عن روح النص المساير لظروف العصر وملابساته من جهة، واستثمار الأحكام من مظانها من جهة ثانية، في حدود الدلالات اللغوية.

غير أن الخروج عن منطق البحث النزيه، والتمرد المقصود على الطبيعة واللغة كانا سبباً في حدوث شقاقات فكرية خطيرة، كادت تودي بوحدة الأمة وتماسكها، ضد الثقافة الوافدة، بل لم تسلم من التشويه في قراءات عديدة، قام بها بعض من تشبعوا بثقافات غريبة عن الإسلام، ثم راحوا يسلطون تلك المواقف على النص، بدعوى التأويل وفتح باب الاجتهاد.

إن لمعنى التأويل بعداً أصولياً، من حيث هو عودة بالشيء إلى أصله الأول، إذ التأويل في دلالة اللغة مشتق من الأول، بمعنى الرجوع يقال: آل الشيء يؤول أوْلا ومآلا: رجع. وأوّل إليه الشيء: رجعه. وألت عن الشيء: ارتددت،[٢]. ويدل التأويل من حيث هو فعل مرتبط بالنص، على تلك الحركة التي تستهدف تفسير معانيه والكشف عن الحقائق المتضمنة، وهذا ما أشارت إليه الآية بصراحة، في قوله تبارك تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٧﴾ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣٨﴾ بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٩﴾﴾ (يونس ٣٧/ ٣٩)، وهذا يعني أن التأويل يعتمد أساسا على حركة الذهن في اكتشاف المعنى من داخل النص، من خلال العلاقات التركيبية بين أجزائه.

---

(١) الإحكام، ٠٢ / ١٢٦.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة أول، وأنظر ابن الأثير، النهاية١، /٦١.

مفهوم التأويل عند ابن حزم:

يذهب ابن حزم إلى أن التأويل هو انحراف عن النص، وعن صورته الحقيقية المعبرة عن الحقيقة ذاتها، وفي هذا السياق اللغة مكتملة، بينما يحافظ النص الديني على بيانه وحقيقته التي لا تحتمل التعدد[١].

ومن هذه الزاوية ينتفي في عملية القراءة التفسيرية البحث عن مفاهيم ما وراء الأسطر، والاكتفاء بالدلالات المباشرة، التي تدل عليها الألفاظ كوسيلة للتعبير عن المعاني المنظمة في الذهن، وبين النص المنفتح على المعاني اللامتناهية، وهذا ما جعله يسوي بينهما، وكان من المفروض أن يكون النص أوعب من اللغة التي هي جزء منه[٢]، يقول: (... وأما ترك الأخذ بالتأويل، فلا يخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما، إما تأويل دعوى لا يشهد بصحتها نص القرآن، أوسنة صحيحة، أو إجماع، فبه نقول إن وجدناه، وإما تأويل..)[٣]. ويشاركه في هذه الرؤية ابن تيمية الذي يذهب إلى كون لفظة التأويل من الألفاظ المشتركة، بسبب تعدد اصطلاحاتها، فهي تسرد على معان ثلاثة:

أحدها: أن يراد بها حقيقة ما يؤول إليه الكلام وإن وافق ظاهراً، فإن كان الكلام طلباً، كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به، ولعله المعنى الحرفي للنص.

وأما ثانيها، فيراد به التفسير، وإلى ذلك يذهب كثير من المفسرين.

في حين يدل المعنى الثالث للفظة على صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يخالف ذلك، لدليل منفصل يوجب ذلك، فيكون التحريف تأويلاً بهذا المفهوم[٤].

في حين يعرفه ابن رشد في فصل المقال، بقوله: (إخراج دلالة اللفظ من

---

(١) عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص، ص ٣٤١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣١٦، وانظر الرد على ابن النغريلة، ص ٩٤.
(٣) الرد على ابن النغريلة، ص ٩٤.
(٤) ابن تيمية، نقض المنطق، ص ٥٧ و ٥٨.

الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل – في ذلك – بعادة اللسان العربي في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي)[١].

والواقع في فكر ابن حزم، أن الأخذ بالظاهر في اللغة لا يتسق مع مبدأ التأويل بالمعنى الثاني، وفق ما عرف سلفاً، وهذا ما قرره من أن: (ظاهر القول مما يحكمه البيان، وينطق به اللسان، وتصوبه اللغة، وتقيمه الحجة، وتصرفه الألحان، من الكلام والأفانين من النحو وتحبير المعاني باللفظ، وإشعارها بالحس، وتنبيهها بالجرس)[٢].

أما التأويل الذي يذهب بظاهر النص إلى المعقول عند الكندي: فيستند إلى سنن العربية، ويتجلى هذا المنهج اللغوي والفلسفي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ۝٦﴾ (الرحمن / ٦)، يقول الكندي: (إن في اللغة العربية أنواعاً كثيرة من تشابه الأسماء، حتى إن الاسم الواحد ليوضع على الضدين جميعاً، كقولهم للعادل، أعنى معطى الشيء حقه عادل، ولضده الذي هو الجائر: عادل. والسجود في اللغة العربية يقال على وضع الجبهة في الصلاة على الأرض، وإلزام باطن الكفين والركبتين الأرض، ويقال أيضا: السجود في اللغة على الطاعة، فيما ليست له جبهة ولا كفان ولا ركبتان)[٣]. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يكون السجود من النجوم؟ يوضح الكندي ذلك من خلال التنبيه إلى ورود اللفظة في سياق موائم، يؤطره فهم حركة النجوم في ارتباطها بالزمن على السنن المقدر لها، وما يعقب حركة الزمن من تطور في النسل والحرث، حتى يكتمل الخلق، فتنتهي إلى ما أمر الآمر[٤].

---

(١) ابن رشد، فصل المقال من كتاب فلسفة ابن رشد، ص ٢٢.

(٢) الرد على ابن النغريلة، ص ٩٩.

(٣) رسائل الكندي، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة – رسالة الإبانة في سجود الجرم الأقصى.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٤٥ وما بعدها. ولمزيد من التوسع في التفرقة بين التفسير اللغوي الذي نهجه الكندي والتفسير الهرمسي الباطني في هذه المسألة، يمكن العودة إلى: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢٣٩.

- موقف القدماء من التفسير رؤية ومنهجاً:

تورع القدماء عن الاشتغال بهذا المجال اللصيق بالنص القرآني، مخافة التقول على صاحب النص، بحمل دلالة القرآن على غير مرادها، وكان الوعي الجاد بخطورة الانزلاق نحو التأويل سيد الموقف حتى عهد متقدم من القرن الثاني للهجرة، وقد روي عن القاسم بن محمد بن أبي بكر و سالم بن عبد الله بن عمر أنهما امتنعا عن التفسير، وهذا ابن صبيغ أحد المشتغلين بمتشابه القرآن يتعرض للضرب بعراجين النخل من طرف عمر - رضي الله عنه - الذي كره له، ولعامة المسلمين وخاصتهم، الاشتغال بما لا ينفعهم في دينهم ودنياهم. وبهذه الروح، كثيراً ما تهرب رجالات الصدر الأول من أسئلة تحوم حول تفسير النصوص، ولعل مقالة سعيد بن جبر (ت ٩٥ هـ/ ٧٥٣ م) أنموذج لذلك، فقد قال لرجل طلب إليه تفسير بعض آي القرآن: (لأن تقع جوانبي خير لك من ذلك). ولعلنا لا نكون مبالغين إذا قلنا: إن هذا الإحجام عن التسور على النص القرآني كان نوعاً من الحدس بما سيقع فيه المتأخرون من زلل، ناهيك عن وجوب تقديس القرآن الذي يمثل مرجع المسلمين في حياتهم ومعادهم، لقد كان شعار هؤلاء قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ﴾ (الأنعام / ٦٨). ومن ثم جاء تقريرهم - في أكثر من مناسبة - بعدم جواز تفسير النص القرآني، اعتماداً على الرأي ومجرد الميل الاختياري، بل الاعتماد - إن اقتضت الضرورة - على العلم الموصول بالسند المتواتر، وهو ما يعرف بالتفسير بالمأثور، ولعل أبرز من يمثل التفسير بالمأثورتفسير ابن عباس - رضي الله عنه - الذي خط لنفسه طريقة تفسيرية مبنية على العلم اللغوي والمعرفة بأيام العرب، والمغازي النبوية وما يحفها من أخبار وأحداث، فقد كان حبر هذه الأمة كما وصفه الرسول (ﷺ)-، ثم يتحول تفسيرابن عباس إلى مرجع أساس تعتمد عليه كثير من التفاسير المأثورة، بالإضافة إلى مجمل التفسيرات المروية عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وغيرهم من الصحابة المبشرين بالجنة[١].

---

(١) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون١، /٦٣ ومابعدها.

أما التفسير العقلي عند المعتزلة فقد بني على معارضة إدراك الألوهية، على أساس التشبيه الحسي، ففي قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣)﴾ (القيامة / ٢٢ -٢٣) ينفي المعتزلة أن تقع الرؤية عياناً ومشاهدة، وذلك لنفي التعارض بينها وبين آية أخرى هي قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (١٠٣)﴾ (الأنعام / ١٠٣)[١]. والغريب في رأي المعتزلة هو تمسكهم بالمعنى اللفظي لهذا النفي العام، في حين يستنكفون عنه في الآية الأولى، ويصرون على وجوه صرفها إلى المجاز؛ بل ذهب بعضهم إلى إمكان رؤية الخالق يوم القيامة، ولكن بعد أن يزود عباده بحاسة سادسة تمكنهم من ذلك[٢]. وفي سياق المدرسة الاعتزالية، قدم الزمخشري أهم تفسير بياني للقرآن، محاولا الكشف عن الإعجاز البلاغي في نظم القرآن بأسلوب متميز، وظل هذا التفسير عبر الزمن مرجعاً مهما في التفسير البلاغي بخاصة، والتفسير الاعتزالي بعامة.

– تفسير النص القرآني:

يمثل القرآن الكريم معجزة إلٰهية بيانية، تحدى بها الله العرب المشهورين بالفصاحة والبيان، وكان من مظاهر إعجازه: انتظام معانيه وألفاظه، وموافقتها لبعضها في نسجها، وتركيبها، وتوزعها بحسب الغرض والمقام، ويحتاج نص هذه خصائصه إلى قدرة تفسيرية خارقة للكشف عن معانيه، وتحليل بنيته السطحية؛ بغية الوقوف على مقاصد الدين، التي تمثلها بنيته العميقة، أو ما يمكن تسميته: معنى المعنى. ويتطلب هذا الجهد التفسيري، عند العلماء، إلماما واسعاً بعلوم شتى، أهمها العلم بلسان العرب، ومواضعات لغتهم، وسنتهم في كلامهم، من تقديم، وتأخير، وحذف، وذكر، وإطناب، وإيجاز، ووصف، وخبر، واستخبار.. الخ، مما لا سبيل إلى معرفته إلا بالرجوع إلى كلام العرب شعراً

---

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبدالكريم العثمان، مطبعة وهبة، ط، القاهرة١٩٦٥، ، ص٢٣٢، وانظر المقري، نفح الطيب، ٠١ / ٤٧٦.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٦٣.

ونثراً، بالإضافة إلى معرفة واسعة بثقافة العصر، وأحوال المجتمع؛ فالمفسر الموضوعي هو الخبير بأدواء مجتمعه وأمراضه، وهو القادر على مخاطبتهم على قدر عقولهم وأفهامهم، وبقدر تحصيل المفسر لهذه المعارف المتنوعة اللسانية وغير اللسانية، بقدر ما يفهم وينهل من بحر القرآن.

ويبدو أن مفهوم التفسير وارتباطه بالنص القرآني كان مبكراً، كما كان متداخلاً مع التأويل، إذ لم تظهر حدود كل منهما إلا في وقت متأخر، ولعل هذا التداخل هو الذي عبر عنه أبو العباس ثعلب، حين سئل عن الفرق بينهما، فأجاب: (التأويل والمعنى والتفسير واحد)[١]. ثم دقق علماء الكلام والمفسرون بشكل خاص في التمييز بينهما، فغدا التفسير ممثلاً لظاهر العبارة، بينما مال التأويل إلى الجوانب المستورة والباطنة، التي تحتاج إلى تدبر وتقدير. وإذا كان التفسير لا يقدم للنص الواحد إلا قراءة واحدة، فإن التأويل يعطي أكثر من قراءة بحسب نظرة المؤول وميولاته وأهدافه[٢]. ففي العملية التأويلية، يدخل المؤول في حوار متواتر مع النص، فيبرز بناءه، ونظمه، وخصائصه الفنية ودلالاته التي لا يمكن الاطلاع عليها، إلا لمن أوتي صبراً وحظاً عظيماً[٣]. وعلى هذا الأساس، فرق ابن رشد – مثلاً – بين المفسر والمؤول، أو بين فعل الفقه الذي يمثله التفسير، وفعل البرهان أو العارف الذي يمثله التأويل، غير أن التأويل عنده لا يسير إلا وفق أصول تحكمه، أهمها على الإطلاق: عدم الإخلال بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه، ولاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي[٤].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة (فسر).

(٢) ولعل النقد الحديث حين استعمل مصطلح التأويل في قراءة النص الأدبي، كان يقصد تعدده وانفتاحه على آفاق دلالات عديدة، لا يمكن الوصول إليها بالتوقف عند حدود الدلالة الظاهرة.

(٣) محمد حماد، نظرية المعنى بين الشرح والتفسير والتأويل، أعمال الندوة التي نظمها قسم اللغة العربية، بكلية الآداب، منوبة (تونس)، بعنوان: صناعة المعنى وتأويل النص، ١٩٩٢، ص ١٤٧ بتصرف.

(٤) ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ص ٣٢.

إن التأويل بهذه الشروط الموضوعية، إذا أضفنا إليها العلم الفقهي بكل حواشيه، لا يصبح عملية هدم لقدرات النص، بل يصبح اجتهاداً فعالاً في دائرته، يجلي غموضه، فلا يقف عند حدود الدلالات المعجمية، كما لا يتخطى مباديء العقل، ولا أساليب البيان في اللغة، بغية الوصول إلى الغرض أو المقصد الذي عليه مدار التكليف. فإذا كان التفسير اللغوي لا يمثل خطراً على العقيدة، كما حدد شروطها أهل السنة، فإن التفسير التأويلي الصوفي لا تؤمن معه المزالق، وإذا أضفنا إلى هذا ادعاء الباطنية من أن النص في الحقيقة نصان: الأول متداول بين الناس، والثاني محفوظ لدى الخاصة من الأئمة[١]، تبين مدى الجهد الذي يجب على المفسر أن يبذله؛ حفاظاً على قداسة النص القرآني من جهة، وخدمة لأصول العقيدة وفروع الشريعة من جهة ثانية.

- مصادر التفسير عند ابن حزم:

يلح ابن حزم على ضرورة الاهتمام بالعلوم وما يتفرع عنها، والعلوم الشرعية كعلم القراءات، وعلوم الحديث؛ لحاجة المفتي إليها، إذ لا يمكنه أن يتصدى لتفسير النصوص واستنباط الأحكام منها ما لم يتعلم هذه العلوم، ثم إن تعلم هذه العلوم هو - من جهة ثانية - فرض كفاية واجب على المسلمين، يقول: (.... فمن لم يعلم النحو واللغة فلم يعلم اللسان الذي به بين الله لنا ديننا وخاطبنا به، ومن لم يعلم ذلك فلم يعلم دينه، ومن لم يعلم دينه ففرض عليه أن يتعلمه، وفرض عليه واجب تعلم النحو واللغة، ولابد منه على الكفاية)[٢]. بل تزداد العناية بالنحو خاصة، لبناء فهم النص القرآني على تحكم الإنسان في هذا العلم[٣]. كما لا يحل للمفتي أن يفتي، وهو يجهل سنن العرب في كلامهم،

---

(١) محمد نجيب النويري، المعنى عند المفسرين، الطبري نموذجا، حوليات الجامعة التونسية، مج ٨، سنة ١٩٩٢، ص ٤٣٤.

(٢) رسالة التلخيص لوجود التخليص، ص ١٦٠ و ١٦١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦١. ويؤكد ابن حزم على أجر طالب هذه العلوم، بقوله: (... فمن طلب النحو واللغة على نية إقامة الشريعة بذلك، وليفهم بهما كلام الله تعالى وكلام نبيه، وليفهمه غيره، فهذا له أجر عظيم ومرتبة عالية لا يجب التقصير عنها لأحد).

وبناء كلامهم على بعضه بعضاً، فإن تسور على ذلك كان كمن قال فيه الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ (الإسراء / ٣٦). يقول ابن حزم مشنعاً على هذا الصنف من أشباه الفقهاء: (... فمن لم يعلم اللسان الذي به خاطبنا الله عز وجل، ولم يعرف اختلاف المعاني فيه لاختلاف الحركات في ألفاظه، ثم أخبر عن الله بأوامره ونواهيه، فقد قال على الله ما لا يعلم، وكيف يفتي في الطهارة من لا يعلم الصعيد في لغة العرب؟ وكيف يفتي في الذبائح من لا يدري ماذا يقع عليه اسم الذكاة في لغة العرب؟ أم كيف يفتي في الدين من لا يدري خفض اللام أو رفعها من قوله: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾ (التوبة/٠٣))[١].

- نماذج من التفسير الظاهري للنصوص:

يرد ابن حزم على من أوجبوا أفعال الرسول(ﷺ)، مستدلين بقوله تعالى: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾﴾ (الأعراف / ١٥٨) مسوين في الاتباع بين الأمر والفعل على حد سواء، بكون الاتباع لا يفهم منه محاكاة الفعل في اللغة أصلاً، وقد بيّن ذلك الرسول(ﷺ) في قوله: (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد)[٢]. والمعصية، إنما هي مخالفة الأمر، لا ترك محاكاة الفعل، وما فهم من اللغة أن يسمى تارك محاكاة الفعل عاصياً، إلا بعد أن يؤمر بمحاكاته[٣]، ويفهم من ذلك أن محاكاة الفعل غير المفروض.

كما فسر قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ (الحشر/ ٠٧)، بالرجوع إلى اللغة في الاستعمال، فالآتيان هو الإعطاء، والفعل لا يعطى، وإنما الأوامر هي المعطاة، لا سيما وقد توعد الخالق

---

(١) المصدر نفسه، ص١٦١.

(٢) صحيح البخاري، الصحيح٠٦، / ٢٦٧٥

(٣) الإحكام، ٠٢ / ٤٥.

المخالف لأمره بقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ (النور / ٦٣).

كما يمكن أن ندعم وجهة نظره الظاهرية، في تفسير النصوص، بتلك القراءة الهامة التي قدمها بين يدي قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ (الأحزاب/٧٢)، بأن الكيف مجهول، اعتماداً على مبدأ تعاضد النصوص، ولا يمكن لمدّعٍ أن يتصور مبدأ الخليقة، وكيف كان من أمر إبائها تحمل الأمانة، فقد صرح النص بالقول: ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾ (الكهف/٥١).

تقول الروافض – على ما يذكر ابن حزم: إن المقصود بالبقرة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ (البقرة/٦٧)، هي عائشة – رضي الله عنها – أما الجبت والطاغوت المذكوران، فهما أبو بكر الصديق وعمر – رضي الله عنهما –بل قالوا في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْرًا ﴿٩﴾ وَتَسِيرُ ٱلْجِبَالُ سَيْرًا ﴿١٠﴾﴾ (الطور/٩ – ١٠): إن السماء هي محمد (ﷺ) والجبال هي أصحابه[١].

ولعل أحسن رد يقدمه أبو محمد لهؤلاء مبني على وظيفة اللغة التواصلية، فما اللغة إلا ألفاظ مركبة على معان مبينة عن مسمياتها؛ ليقع بها البيان[٢] لا يمكن صرف كلمة عن موضعها، ولا تحريفها في اللغة إلا بدليل، وليس التبديل الذي نصت عليه الآيةالآتي ذكرها، إلا صرفاً للكلام عن موضعه ورتبته، يقول الله تعالى: ﴿**فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه**﴾، يقول: (... ومدعي التأويل وتارك الظاهر، تارك للوحي، مدع لعلم الغيب، وكل شيء

(١) الإحكام، ١ / ٤٠.
(٢) المصدر نفسه١٠، / ٣٩.

غاب عن المشاهد الذي هو الظاهر، فهو غيب مالم يقم عليه دليل من ضرورة عقل، أو نص من الله أو من رسوله، أو إجماع راجع إلى النص)[١].

والظاهر من هذا النص: أن ابن حزم يقلل من قيمة الدلالة الإشارية التي لا تؤخذ من إشارة الوحدة الكلامية، في صيغتها أو من سياقها، فالمتكلم يحمل الوحدات معاني يشترط فيها أن تكون لازمة لمعنى من معانيها، لزوما لا انفكاك له[٢]، وتحميلها معان إضافية بدافع أهواء شخصية أو مذهبية يفسد الدلالة ويوقع في الخطأ، وهذا ما حاربه ابن حزم في تفسير الباطنية، وكل تفسير يعتمد على الإشارة، كتفسير أحدهم لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾﴾ (البقرة/٥٥)، بأن ذلك من باب الإشارة، وإذ قلتم يا موسى - القلب (لن نؤمن) الإيمان الحقيقي، حتى نصل إلى مقام المشاهدة والعيان، فأخذتكم صاعقة الموت، الذي هو الفناء في التجلي الذاتي، وأنتم تراقبون وتشاهدون[٣]. فهذا تفسير يباعد معاني النص القريبة، ويحملها ما لا تطيق.

- بين ابن حزم والمعتزلة:

إذا كان ابن حزم يقف عند حدود المعنى الظاهر للجملة، لا يتعداه إلى المعنى الباطن الذي يتيحه المجاز، فإن المعتزلة على النقيض من ذلك يحاولون إبطال المعنى الذي يرونه مشتبهاً في اللفظ القرآني، إما بالرجوع إلى سياقات أخرى يرد فيها ذلك اللفظ، أو يقدرون محذوفاً، أو يقدمون ما حقه التأخير اعتماداً على النظر. والظاهر أنهم يلجأون إلى أمثلة أقل اطراداً في مواقف كثيرة، شعروا فيها بالإحراج في سياق الانتصار لمقالتهم في التنزيه ونفي التشبيه، ولعل تفسيرهم للنظر أو الرؤية في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ (القيامة / ٢٢ -٢٣)، دليل على صحة ما ذكر، فقد أولوا النظر بالرجاء، وتوقع النعمة، واستحالة مشاهدة الله في الدنيا والآخرة، على حد سواء، مستشهدين بقول الشاعر:

---

(١) المصدر نفسه، ١ / ٤٣.

(٢) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ص ٣٧٢.

(٣) محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، ٠١ / ٢٦٩.

وإذا نـــظـــرت إليك مـــن مـــلـــك   والـبـحـر دونـك زدتـنـي نـعـمـا

فنظرهنا بمعنى الرجاء، ومن مثله – عندهم – أيضا: تفسيرهم قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾ (يوسف / ٢٤)، بأن يوسف لما هم كان يهم بالفرار، لا بالفاحشة؛ لعصمته[١]. وقد رد ابن قتيبة على هذه المقالة بقوله: (... وليس يجوز في اللغة أن تقول: هممت بفلان وهم بي، وأنت تريد اختلاف الهمّين، حتى تكون أنت تهم بإهانته، ويهم هو بإكرامك، وإنما يجوز هذا الكلام إذا اتفق الهمان)[٢].

والحقيقة أن ابن حزم وهو يتصدى لتفسير النصوص، لم يكن غافلاً عن إمكان تعدد المعنى، وليس أدل على ذلك من تأكيده في سياق رفض القياس، على أن الله لم يفرط في الكتاب من شيء، وهذا التعدد المعنوي لا يمكن تحديده بالاعتماد على النظر العقلي فقط، كما فعل المعتزلة، بل لا بد من اطلاع واسع على سياق الحال، بكل القرائن التي يتيحها.

هذا بالإضافة إلى السياق اللغوي، وبنية النصوص ذاتها، يقول: (... وشدة البحث لا تكون إلا بكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال، والنظر في طبائع الأشياء، وسماع حجة كل محتج والنظر فيه، والتفتيش، والإشراف على الديانات، والنحل، والمذاهب، والاختيارات، واختلاف الناس، وقراءة كتبهم... ولا بد لطالب الحقائق من الاطلاع على القرآن، ومعانيه ورواية ألفاظه وأحكامه، وحديث النبي (ﷺ)، وسيره الجامعة لجميع الفضائل المحمودة في الدنيا، والموصلة إلى الآخرة، ولا بد مع ذلك من مطالعة الأخبار القديمة والحديثة، والإشراف على قسم البلاد، ومعرفة الهيئة، والوقوف على اللغة التي تقرأ الكتب المترجمة بها، والتحري في وجوه المستعمل منها، ولا بد له من مطالعة النحو، ويكفيه منه ما يصل به إلى اختلاف المعاني بما يقف عليه من اختلاف الحركات...)[٣]. وبدون هذه الثقافة المتكاملة، لا يمكن التصدي لنص ذي سلطة

---

(١) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ٠١ / ٣٥٥.
(٢) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص ٨٠، ٨٤، ١٨٢، ١٨٤.
(٣) التقريب، ص ١٩٩.

كالقرآن، وقد أجمع أغلب مفكري الحضارة الإسلامية على ضرورة توافر هذه الشروط المقامية لتفسير النصوص القرآنية والدينية.

- ابن حزم وابن تيمية وموقفهما من المنطق

بالرغم من انتماء الرجلين إلى مدرسة واحدة، تعتمد النص كوسيلة لشرح ذاته إلا أنهما يختلفان في مسألة جوهرية يمكن التعبير عنها في شكل سؤال هو: هل يمكن الاحتكام إلى سلطة المعقول في تفسير النص؟ وإلى أي حد يمكن ذلك، إذا كان ما افترضنا مقبولا؟.

أما ابن تيمية، فيرى بأن ما يقرره القرآن وما تشرحه السنة مقبول، لا يصح رده، ورده خلع للربقة، فليس للعقل سلطان في تأويل القرآن وتفسيره أو تخريجه، إلا بالقدر الذي تؤدي إليه العبارات، وما تضافرت عليه الأخبار، وإذا كان له سلطان، بعد ذلك فهو التصديق والإذعان، وبيان تقريب المنقول من المعقول، وعدم المنافرة بينهما، فالعقل يكون شاهداً، ولا يكون حاكماً، ويكون مقرراً مؤيداً، ولا يكون ناقضاً، ولا رافضاً، ويكون موضحاً لما اشتمل عليه القرآن من الأدلة[(١)].

وفي ضوء هذا المنهج، رد ابن تيمية على المناطقة رداً عنيفاً، متهماً مذهبهم في إقحام المنطق وقضايا الفلسفة في العقيدة الإسلامية، وتعريف العامة بها، وهم في غنى عنها. أما ابن حزم، فينطلق - ابتداء - من النقل، مستعيناً بالمنطق وأدواته، لتحصيل المعرفة، وإدراك الحقيقة المتعلقة بالألوهية والنبوة كما تضمنها النص (النقل)، كما يقررفي كتابه الإحكام أنه لا طريق إلى العلم أصلا إلا من وجهين: أحدهما: ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس، والثاني: مقدمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس[(٢)].

ويمكن تلخيص مجمل ردود ابن حزم، المدافعة عن المنطق في الثقافة الإسلامية، في النقاط التالية: يقول: (... إن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم إلى فوائد هذا

(١) ابن تيمية، رسالة معارج الوصول، ص ٤١٩.
(٢) الإحكام، ٠١/٦٦والتقريب، ص١٣٧

العلم، والجاهل منكسع كالأعمى، حتى ينبه عليه، وهكذا سائر العلوم)[١]. وهو رد يعبر عن منطلق معرفي صدر عنه، تبريراً لإدخاله ضمن دائرة الثقافة الإسلامية، بل إن فهم الديانة كلها يتعطل، إذا جهل الواحد علم المنطق، إذ لولاه لخفي علينا بناء كلام الله عز وجل مع كلام نبيه (ﷺ)، وجاز عليه من الشغب جوازا لا يفرق بينه وبين الحق[٢].

أما إذا عدنا إلى الأسباب الموضوعية التي حملته على العناية بالمنطق تأليفاً، فهي متعلقة بصعوبة النصوص المتداولة من جهة، وما تحمله ألفاظها من غموض والتواء، ناتج عن الترجمات المتناقضة والبعيدة في مضمونها عن الأصل، فيكون الهدف – بعد ذلك – هو تيسير المادة المنطقية وتبسيطها للمتعلمين، على اختلاف مستوياتهم، بالاستعانة بالأمثلة الإيضاحية المنتقاة من اللغة العامية والأمثلة الفقهية[٣]، حتى تكون المعرفة نافعة غير ضارة. وقد عبر عن هذا الضرر الذي قد يلحق المبتديء غير المتسلح بمفاتيح المنطق، بقوله: (وهذه الكتب إذا تناولها ذو العقل الذكي والفهم القوي، لم يعدم أين تقلب، وكيف تصرف منها نفعاً جليلاً، وهدياً منيراً وبياناً لائحاً، وتنجحاً في كل علم تناوله، وخيراً في دينه ودنياه، وإن أخذها ذو العقل السخيف أبطلته، وذو الفهم الكليل بلدته وجبرته)[٤].

وبشأن رده على خصوم المنطق، الذين رفضوا ربطه بالثقافة الإسلامية، بدعوى أنه بدعة في الدين، وأن أحداً من السلف لم يتكلم فيه، يرد ابن حزم: (السلف الصالح غنوا عن ذلك كله بما آتاهم الله به من الفضل ومشاهدة النبوة، وكان من بعدهم الفقراء إلى ذلك كله، يرى ذلك حساً، ويعلم نقص من لم يطلع على هذه العلوم، ولم يقرأ هذه الكتب، وأنه قريب النسبة من البهائم)[٥].

إن الموقف الحزمي من المنطق ينتمي إلى مشروع متكامل، يهدف إلى

---

(١) التقريب، ص ٠٣

(٢) المصدر نفسه، ص ٠٤

(٣) التقريب، ص ٠٨

(٤) المصدر نفسه، ص ٠٩

(٥) المصدر نفسه، ص ٠٤

إعادة تأسيس الفقه الإسلامي على أسس قطعية، مع الدفاع عن العقل والشرع، فهما وجهان لعملة واحدة. وفي ظل هذه الرؤية، يكرس ابن حزم فكرة ضعف القياس التمثيلي، فاسحاً المجال لعلاقة أوسع في الأصول كعلم إسلامي بحت، والمنطق الأرسطي، الذي يقوم على الاستنباط والاستنتاج، والاستخراج، كآليات موصلة إلى اليقين، لا مجرد التخمين التي نلحظها في العمليات القياسية.

إن هذه الآليات، في نظر ابن حزم، هي المسلك الوحيد للمجتهد؛ كي يعلو باستدلالاته وأحكامه إلى مرتبة البرهان اليقيني، الذي عليه مدار البيان، وقد قاده إعجابه المتميز بالمنطق وعلوم الأوائل إلى تأليف كتاب التقريب، قاصداً منه التأكيد على وظيفته كأداة صارمة في البحث، وإقامة البرهان، غير أننا نحبذ لفت الأنظار إلى نقطة مركزية تمثل صلب اهتمام ابن حزم بالمنطق، وهي أنه لم يسعَ إلى تقنين الأصول أو معارف الملة عامة، وفق قواعد المنطق بالقدر الذي حاول فيه تعريب المنطق ذاته، وأَسْلَمَتَهِ وجعله خاضعاً لروح الثقافة الإسلامية القائمة على البيان.

إن هذه النقطة بالذات لم تكن لتختمر في ذهن الكثيرين ممن عاصروه أو حتى الذي جاؤا بعده، وهو ما جعلهم يحملون عليه، ويتهمونه بالتسور على الفنون من غير علم(١)، ويعتبرون مؤلفه هذا مجرد كتاب تبسيطي لمقولات منطقية، غفلاً عن مقصدية هامة، هي تكييف المنطق بالشرع، علاوة على تعريبه بمفاهيم هي نتاج لغة تختلف في تقطيعها للواقع عن لغة النص الأول، لقد أكد ابن حزم على أن المتمرس في العلوم العقلية بإمكانه أن يكون متديناً، متين الإيمان، قادرا على نصرة دينه وشريعته، وإثبات صحة النبوة وتاريخها، بين سائر التواريخ الأخرى(٢).

- إشكالية العلاقة بين النقل والعقل بين ابن حزم وابن رشد:

يتجاوز ابن رشد فكر ابن حزم في علاقة النقل بالعقل في كتابه «فصل المقال»، في سياق وضع قانون يؤطر العملية التأويلية، وذلك من خلال اعتباره

---

(١) القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١٦٦وانظر صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص ٧٦.
(٢) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي، ص ٢٣١.

العقل مخاطباً بالشرع، ولا يمكن فهم الشرع بغير العقل، فضلا عن الإيمان به؛ ذلك أن الشرع منقسم – مراعاة لمدارك الناس – إلى ظاهر وباطن، يمثل المستوى الظاهري فيه الأمثال المضروبة لتلك المعاني المجردة البعيدة عن مدارك الجمهور، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان[١] إلا أن المعاني المقصودة – هنا – لا تعني قدرة البشر على فهم حقائق التنزيل في الغيبيات، فذلك يفوق طاقاتهم الذهنية إلا ما يشتبه ببعض الظواهر الحسية التي يكون دليلهم لها اللغة، فهذه الأخيرة تنتمي إلى عالم المحسوس أكثر مما هي صورة للمعقول[٢]، على أنه يجب على العامة أن يؤمنوا بما جاءهم في النص كما هو؛ لأنه حق، وهو يلقى في صورة قصص، لأنه موجه لأطفال كبار، ومجاوزة العامة ذلك شر لهم.

كما لا يصح أن تتناول نصوص الوحي على طريقة المتكلمين، لأن أدلتهم لإثبات الوجود الإلهي لا تقوى على الثبات أمام النقد العلمي، وينبغي أن تحارب هذه المذاهب الناقصة – على حد تعبيره – مراعاة لمصلحة الأخلاق والدولة، تبعا لذلك. على أنه يجوز للفلاسفة العارفين أن يتأولوا آي القرآن؛ لأنهم يفهمونه على نور حقيقة عليا، ولا يقولون ذلك للعامة إلا ما هم متهيئون لفهمه[٣]، أما صاحب الموافقات، فإنه يقول في ترجيح النقل على العقل: (إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل)[٤].

وهذا التصريح يحمل بين طياته إقراراً بأن الشرع مصدره الحكم الإلٰهي الوارد في النص، ولو كان للعقل سلطان في تأسيس الأحكام، لبطلت حكمة النبوة، وهدمت الشرائع والرسالة، ولذلك كان حق العقل – عند ابن حزم ومن

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٦.
(٢) محمد الكتاني، جدل العقل والنقل، ص ٥٩٣.
(٣) ت ج دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٤٠٤.
(٤) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ٠١ / ٨٧. وقد ذهب الشاطبي إلى أن أحكام الشرع موافقة في روحها ومقاصدها لأدلة المعقول ولا تناقضها.

وافقه من النصيين - محدوداً بوظيفة الفهم والتمييز، ليس إلا. وعليه، فإن العقل البشري لا يمكن أن يضع ديناً، إنما يملك تفسير الدين وتبيينه للناس، حسب تفاعله معه، واستجابته له. كما له أن يكتشف القواعد والضوابط والموازين، لا أن يضعها بشكل مستقل عن النص؛ لأنه إن تساور عن هذه الحدود يوشك أن يشرع، ولا مشرع إلا الله تعالى والنبي (ﷺ) بما يوحى إليه[١]. وهكذا، يثبت العقل مرة بعد مرة عجزه عن الإيغال في المسائل الكبرى المتصلة بالمعنى الكوني للأشياء والكائنات، بحيث عاقه ذلك عن أن يتولى الحياة الروحية للبشر[٢].

- وظيفة الاستدلال العقلي عند ابن حزم:

إن الاستدلال العقلي، كما يقرر ابن حزم، هو الذي يفيد اليقين متى سلمت مقدماته وانتهت نتائجها إلى الحسّ السليم، أو الضرورة المفيدة لليقين، بخلاف الدليل النقلي، فإنه لا يمكن أن يفيد اليقين وحده، ولأنه ليس في الواقع سوى مصادرة منطقية.

قال ابن حزم لما استوفى إيراد قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ (الأنعام / ٨٣)، والتي تفيد دعوة القرآن إلى اصطناع الحجة، دليلا على معرفة الحق ونبذ الهوى بغير علم: (فنحن المتبعون لإبراهيم عليه السلام في المحاجة والمناظرة، أولى الناس به، وسائر الناس مأمورون بذلك)، ثم قال: (وأنكر الله تعالى أن يكذب المرء بما لا يعلم، فقال تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ (يونس / ٣٩)، فصح بكل ما ذكرنا الوقوف عما لا يعلم، والرجوع إلى ما أوجبته الحجة بعد قيامها.. وقال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾ (البقرة / ١١١)، فأوجب تعالى أن من كان صادقا في دعواه فعليه أن يأتي بالبرهان، وإن لم يأت بالبرهان، فهو كاذب مبطل أو جاهل)[٣].

---

(١) عجيل جاشم النشمي، الإسلام والتراث، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، سنة ١٩٩٣، ص ١٢٣ و ١٣١ بتصرف.

(٢) لطفي عبد البديع، ميتافيزيقا اللغة، ص ١٠٦.

(٣) الإحكام، ٠١ / ١٩ و ٢٠.

إن الفكر الإسلامي قام على قوة الحجة، وسطوع البرهان، والجدال الحسن مع الخصوم، بل التدبر في آيات الله. وعملية استنباط مظاهر الإعجاز في القرآن ذاته لا تتم ويحصل كمالها إلا بالتأمل والبرهان. والناظر في جهود الفلاسفة الذين تنكبوا عن هذه الطريق، يجد أنهم لم يحصلوا على فضيلة السبق لمناهج النظر والاستدلال، وطرق الجدل المتعددة التي خص بها علماء الكلام بمختلف طوائفهم، ذلك أن أغلب الفلاسفة لم يستوحوا مذاهبهم من القرآن، وإن اعتمدوا عليه في ضرب الأمثلة، وكانت منطلقاتهم – كما هو معلوم – غيبية بحتة.

الدليل والنص:

– مفهوم الدليل وحجيته في الفكر الحزمي:

يعتبر الدليل في الفكر الحزمي مصدراً رابعاً للاستنباط الفقهي، وهو عند الظاهرية مغاير للقياس، إذ هو مأخوذ من النص وليس خارجاً عنه، وهذا ما يؤكد عليه رائد هذا الاتجاه بقوله: (ظن قوم يجهلون أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد، فأخطأوا...)[١]. والحق أنه أمر مأخوذ من النص مولد منه، ومفهوم من دلالته، وليس حملاً عليه عن طريق تفتيق العلل، وبناء الأحكام عليها، مثلما هو الحال في باب القياس. فالدليل من زاوية حزمية ليس أخذاً بظاهر اللفظ، بل هو أخذ بما تضمنته دلالاته من معان لا تظهر إلا بالتمعن والتأمل، لذا فهي في جملتها دلالات لفظية.

– الأصول الشرعية للدليل عند ابن حزم:

يعتقد البعض أن الدليل مساو للقياس، وأنه بهذا خروج عن النص أيضاً، والحق أنه مأخوذ منه، ولا يخرج الدليل في هذا السياق للنص على أن يكون أحد أقسام سبعة، هي:

---

(١) الإحكام، ٠٥/ ١٠٤ وما بعدها

أ - مقدمتان تنتجان نتيجة ليست منصوصة في إحداها. مثال:(كل مسكر خمر، وكل خمر حرام). فالنتيجة كل مسكر حرام.

ب - شرط معلق بصفة، فحيث وجد، فواجب ما علق بذلك الشرط. مثال: يقول تعالى ﴿إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾(الأنفال/٣٨)، فصح أن من انتهى غفر له.

ج - لفظ يفهم منه معنى، فيؤدي بلفظ آخر، كقول بعضهم: بأن إبراهيم (عليه السلام) لم يكن سفيهاً، وفهموا ذلك من قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ ﴿١١٤﴾﴾ (التوبة / ١١٤).

د - أقسام تبطل كلها إلا واحداً، فيصح ذلك الواحد، مثل أن يكون هذا الشيء حراماً، فله حكم معين، أو فرضاً فله حكم آخر، أو مباحاً فله حكم معين آخر.

هـ - قضايا واردة مدرجة، فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لما بعدها، كقولنا: أبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر بلا شك أفضل من عثمان، وإن لم يرد نص واضح في ذلك.

و - يقال: كل مسكر حرام، فيصح بهذا القول أن بعض المحرمات مسكر، ذلك أن الكل يتضمن الجزء.

ز - لفظ ينطوي فيه معان جمة، فقولنا: زيد يكتب، يدل على أنه حي، وذو جارحة سليمة، وذو آلات يصرفها.

هذا، وقد حصر ابن حزم البراهين في[(١)]:

-البرهان الطبيعي (العقلي):

يمثل هذا النوع ما دل على العقل بموجبه على أن اللفظ منقول عن موضعه إلى أحد وجوه النقل، فالناس - مثلا - لم يجتمعوا كلهم بدون استثناء على صعيد واحد؛ ليخبروا هؤلاء بما أخبروهم به في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ...﴾ (آل عمران / ١٧٣).

---

(١) الإحكام، ٠٣ / ١٣٧ و ١٣٨.

-البرهان الشرعي:

المقصود به: أن يرد نص يوجب هذا النقل، ومثاله: نقل اسم الأب إلى العم، في قوله تعالى: ﴿نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ﴾ (البقرة/ ١٣٣). وإنما كان إسماعيل عمّا لا أبا.

والحق أن البرهان – على ما بينه في كتابه الإحكام – جملة ينقسم إلى أقسام، هي الموضحة في الشكل الآتي[١]:



البرهان السليم البرهان الخاطيء (الشغب) (النص + الدليل) (القياس + المنسوخ + المخصص + الأخذ بالمرسل)

أما الوجه الثاني: فيكون بتطبيق عموم فعل الشرط، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾(الأنفال/٣٨). فإن الشرط دال هنا على أن من ينتهي يغفر له، سواء أكان من المشركين الذين أخبرت عنهم الآية، أم كانوا آخرين، ولا ريب في أن هذا القسم – أيضا – داخل تحت دلالة اللفظ ذاته، ولا أثر للقياس فيه.

ومن صور الدليل – أيضا –: أن يكون المعنى الذي يدل عليه اللفظ متضمناً في ذاته، ففي معنى آخر، لا يمكن أن يتلاءم مع المعنى الذي اشتمل عليه اللفظ، مثل ما يفهم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ ﴿١١٤﴾﴾ (التوبة / ١١٤). فإبراهيم عليه السلام – حتماً – غير سفيه؛ لعدم تلاؤم السفه مع الحلم.

- القضايا المتدرجة:

المقصود بهذا القسم، ضمن دائرة الدليل، القضايا الواردة المدرجة، بحيث

---

(١) المصدر نفسه٠٦ / ٦٠.

يقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية – كما سلف الذكر – لما بعدها، وإن لم ينص عليها، ومثالها: أبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر بلا شك أفضل من عثمان[١]، والمتمعن في هذا النوع يدرك بناءه على الاستنتاج العقلي من النص العام. وهو أشبه ما يكون بالعملية الرياضية، إن اختزلت الجمل والقضايا والأحكام في معادلات، مثل:

(أ) أكبر من (ب)
(ب) أكبر من (ج)
إذن (أ) أكبر من (ج)

إذ تشير (ب) إلى الحد الأوسط في المقدمتين، وعلى صعيد الأحكام، لا بد أن لا تتعارض النتيجة أو المقدمتان مع أصل مقرر في الدين معلوم بالضرورة. والمتتبع للمعالم العامة لهذا القسم، يجد أنه دليل منطقي يستند إلى الحس والتجربة عن طريق استقراء الظواهر الكونية والربط بينها في انسجام وتوافق معقول، فالأجمل من الجميل هو أجمل بالنسبة إلى الكل دون استثناء.

– مفهوم الانعكاس[٢]:

المقصود به تحول القضية الموجبة الكلية إلى قضية موجبة جزئية عن طريق تبدّل طرفي القضية الأصلية، وذلك بإحلال كل منهما محل الأخرى:

الموضوع ⇄ الانعكاس ⇄ المحمول

ويمثل له ابن حزم بالقول: إذا كان كل والد واجب البر، فبعض الواجب برّهم الوالد[٣] كما يعرض لأنواع القضايا القابلة للانعكاس، وهي:

---

(١) التقريب، ص ١٣٢.
(٢) الإحكام، ٥٠ / ١٠٧.
(٣) التقريب، ص ١١١.

ا - القضية النافية الكلية تنعكس نافية كلية، والقضايا الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية، ومثالها أن تقول: كل مسكر حرام، فقد صح بهذا أن بعض المحرمات مسكر، وهذا المسمى بحدود الكلام) عكس القضايا ونتيجته عنده معمول بها، فهو أصل للبرهان الصحيح قبل وبعد الانعكاس.

- **الفائدة التداولية للانعكاس:**

تتأكد الفائدة في نقطتين جوهريتين، هما:

أ - رد البراهين المبنية على مقدمات خاطئة لا تتوافق مع المنطق والتجربة والشرع.

ب - دفع الجدال العقيم والمزاعم البعيدة عن الفهم السليم(١). وقد ضرب ابن حزم مثالا عن تطبيق الانعكاس لإثبات حدوث العالم من خلال قوله تعالى ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴿٢٨﴾﴾ (الجن /٢٨)، إذ يفترض عكس المطلوب، وهو أن العالم لا أول له، ولكن هذا الافتراض يبطله الإحصاء منا له بالعدد، والطبيعة إلى ما لا نهاية له من أوائل العالم الماضية، مما يدل على خطأ الافتراض الذي بدأ منه لكي يصل إلى المطلوب(٢).

- **الوظيفة التداولية للاشتراك ضمن حجية الدليل:**

يندرج تحت الدليل عند ابن حزم الاشتراك، سواء أكان لفظيا أم جمليا(٣)، وهو قسم من أقسام العموم، ويمثل في الأساس الأسماء المفردة الدالة على

---

(١) التقريب، ص ١١٢ و١١٣. هناك تناقض منهجي، وقع فيه ابن حزم في هذا الباب، فهو من ناحية في سياق رفض المفهوم يصرح بأن القضية لا تعطيك غير ما في نفسها، ومن ناحية أخرى يقول بانعكاس القضايا، على ما في ذلك من خروج عن الدلالة المنطوق بها.
والظاهر من كتب الأصول: أن ابن حزم خالف مؤسس المذهب الظاهري في القول بمفهوم الموافقة. ويعتبر هذا الأخير فحوى الخطاب نوعاً من القياس الجلي الذي يقول به ابن حزم نفسه، بالرغم من تصريحه المتعدد برفض المفهوم، عمل بالمفهوم الأولوي في الاستدلال والقضايا المتدرجة، المحلى، ٠٥ / ٢٢٠.

(٢) الفصل، ٠١ / ١٨.

(٣) الإحكام، ٠٥ / ١٠٧.

معانٍ كثيرة، أما الجمل فمثل قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾(البقرة / ١٩٤). والظاهر أن الغرض من الإتيان به في الكلام الاختصار، فهو من صور الانطواء التي ذكرها ابن حزم في كتابه التقريب[١].

ومن الأمثلة التي يسوقها: لفظة دون، التي تقع وقوعاً مستوياً على معنى أقل، ومعنى غير[٢]، وكذا لفظة: المحصنة، المطلقة على العفيفة والمتزوجة، والنكاح للوطء والعقد[٣]. هذا، وقد علق على القضية المشتركة التي تمثلها الآية السالفة الذكر بقوله: (فدخل تحت هذا اللفظ ما لو تُقُصِّيَ لملئت منه أسفار عظيمة: من ذكر قطع الأعضاء عضواً عضواً، وكسرها عضواً عضواً، والجراحات جرحاً جرحاً، وضرب هيئة هيئة، وذكر أحد الأموال، وسائر ما يقتضيه هذا المعنى...)[٤].

ومن أنواع القضايا التي يقع فيها الاشتراك تلك الواردة بالحذف في بعض ألفاظها، مع عدم ذكر المحذوف، وطريق معرفته العلم بسنن العربية وبداهة العقل وعلوم الملة[٥]. ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ (المائدة / ٨٩). فهذه الآية تلزم الحانث في حلفه الكفارة، وقد تضمنت محذوفاً تقديره فحنثتم، أي ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم فحنثتم.

- سمات المشترك اللفظي عند ابن حزم:

يمثل الجدول التالي أهم السمات التي تميز المشترك ضمن الرؤية الحزمية للنص باعتباره أداة ودليلاً في تحليل النصوص واستنباط الأحكام[٦]:

---

(١) التقريب، ص ١٤٠. وانظر الغزالي، معيار العلم، ص ٨١.
(٢) الإحكام، ٠٣ / ١٣٠. ويذهب ابن حزم إلى أنه يجب حمل اللفظة على المعنيين معا، إلا إذا ورد دليل نصي يرجح احتمال معنى على آخر، المحلّى، ٠٥ / ٢٢٠.
(٣) المحلى، ٠٩ / ٥٣٢، وانظر مثال الحنطة والشعير، فهما مشتركان في لفظ واحد هو الحبّ، ٠٥ / ٢٢١.
(٤) الإحكام، ٠٨ / ٠٥.
(٥) التقريب، ص ١٤٢.
(٦) انظر خلاصة هذه السمات في الإحكام، ٠٣ / ١٢٩ و ١٣٠، والمحلّى، ٠٥ / ٢٢٠.

المشترك	العلاقة
١ – من حيث علاقته بالنص الشرعي	تلازم واستناد
٢ – من حيث علاقته باللغة	تلازم واستناد
٣ – من حيث علاقته بالقضية المنطقية	انطواء
٤ – من حيث علاقته بدلالات الاقتضاء والالتزام والتضمن	احتواء
٥ – من حيث علاقته بدلالة العموم	انطواء

قيمة الجدل في حوار ابن حزم مع أصحاب الفرق:

إذا تأملنا القضايا الأساسة التي أثارت الجدل بين ابن حزم وخصومه، من الفقهاء وأصحاب الفرق الكلامية، نجدها قضايا متنوعة الأصول ومتعددة الميادين، فهي تتباين بين مصادر اعتقادية، ومذاهب فقهية، وربما نجدها قضايا متصلة بمنهج النظر ذاته، وكيفية بناء المعرفة، وهذا إنما يدل على الاختلاف في المرجعية التي يعتمدها الدارس في بناء مجمل تصوراته، ومواقفه في الحياة، وعلاقته بخالقه وبني جنسه وبعبارة أبين هي: هل يمكن الركون لتحديد هذه المرافق، وتوصيف هذه التصورات إلى العقل الإنساني أم الاعتماد المطلق على سلطة النص الذي يمثل الوحي تمثيلاً مباشراً؟ وفي السياق ذاته، نود الإشارة إلى أهم أسباب الاختلاف التي أوقعت المسلمين في انحرافات خطيرة، في مستوى العقيدة والعمل، ولعل السبب متعلق بحقيقة النفس الإنسانية، أو حقيقة الكون، فقد خلق الله الكون والإنسان بأمزجة مختلفة ومواد متنافرة، وجمع فيهما بين المادة والروح، والخير والشر، والسكون والحركة وما شابه ذلك، فالازدواج أصل في المخلوقات وهو دليل على عظمة الخالق، وسر من أسرار التوازن بين المخلوقات في وجودها الكوني[١].

إن هذا الاختلاف المتجدد هو سر الحياة، وهو أصل الجدل الذي نحن بصدد توصيفه، في سياق عرض آراء ابن حزم الجدلية، ومعنى التجدد: كونه

---

(١) محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، ص ٧ و ١١.

يصنع من كل متخالفين مفهوماً، أو صورة جديدة، ما تلبث أن تنشطر إلى أجزاء تتباين فيما بينها من جديد؛ لتطرح أسئلة تبحث عن التوفيق والتكامل[١]. ولقد بلور قمة هذا الجدل في الثقافة الأندلسية ابن حزم وخصمه الباجي (أبو الوليد)[٢]، وغيرهما من أساطين الفكر الإسلامي، في محاولة منهم لبلوغ الحق ودفع الباطل بالبرهان. والجدل بهذا القصد هو الذي كان مؤسساً لعلم الخلاف في ثقافتنا، فإذا كان هو بمنزلة المادة، كان الخلاف بمثابة الصورة له، وله استمداد من علوم العربية والشرع، وغرضه-كما وضح ذلك طاش كبريزاده- تحصيل ملكة الإبرام والنقض، ودفع شكوك المذهب وإيقاعها على الخصم[٣].

من نقد ابن حزم لآراء أبناء الملة الإسلامية:

-الكندي أنموذجاً:

لقد سلك ابن حزم في نقده للكندي الفيلسوف منهجاً متميزاً تظهر ملامحه في تميز القراءة الواعية لأفكاره، دون أن تعبد هذه الأفكار، بل بالعكس تحاول تقويمها وفق معايير معينة، ربما كان قلق العبارة سبباً في استغلاقها وعدم بيانها. والظاهر أن جملة المسائل الفلسفية والعقدية التي أثارها الكندي، كانت مبنية في رسائله على مبدأ الانتفاء، وكلها تبحث في موضوع واحد، هو الواحد المتصف بصفات الكمال والتنزيه[٤]. والظاهر أن مجمل النقود التي وجهها ابن حزم لآراء الكندي، من منطلق المشروع الظاهري، تركزت على السبيل الكلامية التي عالج بها الكندي قضايا الذات والصفات، إذ ثبت تأثره بالمعتزلة في تعريف الله من خلال السلب، وبعبارة أبسط ذكر الصفات التي لا تنطبق عليه،

---

(١) محمد الكتاني، جدل العقل والنقل، ص ٤٤٣.

(٢) عبد المجيد تركي، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، تعريب عبد الصبور شاهين، مواضع متعددة.

(٣) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ١/ ٣٠٦.

(٤) رسائل الكندي الفلسفية، وتقع الرسالة المردود عنها من قبل ابن حزم ابتداء من ص ٩٦ وما يليها، بعنوان كتاب الكندي إلى المعتصم، ص ١٤٩ وما بعدها.

علاوة على استناده إلى القياس الأصولي، وهو ما ينكره ابن حزم مفضلاً القياس الأرسطي. ومعلوم أن القياس الأصولي مبني على ثنائية العلة والمعلول، وقياس الغائب على الشاهد، وهذا ظن لا تقوم معه معرفة دينية يقينية[١].

وبناء على إنكار نقل الألفاظ على مسمياتها التي حددها لها صاحب اللغة، يفند ابن حزم تسمية الكندي لله بالعلة الأولى، معتبراً ذلك تناقضاً مع سعيه لإثبات التنزيه، يقول: (فلا نقول في الباري (...) إنه علة، لأنا نوهم السامع أنه من جهة المعلول، وجب أن نسميه بعلة، إذ ليست العلة علة معقولة إلا لمعلول، ولا المعلول إلا لعلة بالقول المضاف اضطراراً، فتوهم – إذن – السامع أن خالقه مضاف إلى كل معلول بغير إطلاق، تعالى ربنا عن ذلك وتقدس)[٢]، ثم كيف يكون الله علة وهو خالق العلل ومعلولاتها، لا من بسبب ولا من علة.

إن نقد ابن حزم لمجمل آراء الكندي، للعلة الأولى والعلم الإلـهي، مبني على نقد الأساس المنهجي كما سلف الذكر، ولعله من الطريف أن يتقارب هذا الطرح مع ما سيذهب إليه المشروع الرشدي بعد ذلك، حين نعى على منهج الفلاسفة استمداد تصوراتهم من قياس عالم ما بعد الطبيعة على عالم الطبيعة، ولعلني لا أكون مبالغاً إذا قلت أن هذا التوافق ليس وليد الصدفة، بل هو نتاج حركة فكرية ثورية وتجديدية، شهدها الغرب الإسلامي، بدأها ابن حزم وأكمل بناءها ابن رشد في كتابه تهافت التهافت، وهي تسعى أساسا إلى ضبط خصائص الشريعة والفلسفة، وعدم المزج بينهما عبثاً، بحجة التوفيق بينهما،

---

(١) الرد على الكندي، ص ٢١٣.
وقد تبنى هذا النقد ابن رشد حين نعى على المعتزلة موقفهم الداعي إلى عد وصف الله بالعلم والقدرة، كونه حالا من العلم والقدرة، وهذا يعني الانسياق إلى المماثلة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني، مبدلين اللفظة بما يساويها، فعوض أن يقولوا: لله صفات، قالوا: لله أحوال. انظر مناهج الأدلة في عقائد الملة، ، ص ٣٨. وانظر محمد الهادي أبو ريدة، الكندي وفلسفته، مواضع مفرقة يعرض فيها لآراء متعددة في العقائد.

(٢) الرد على الكندي، ص ١٩٦ و ١٩٦ و ٢٠٢.

بالإضافة إلى ضرورة التمييز بين المنظومة المنطقية الأرسطية، والآراء الأفلوطينية التي أدخلها فلاسفة، كالكندي في الفلسفة الأرسطية.

ويذهب بعض الدارسين إلى أن لهذا الموقف الرافض للفلسفة الفيضة والهرمسية، التي تبناها فلاسفة الشرق، ويمثل الكندي أبرز دعاتها مسوغاً سياسياً، هو الدفاع عن مراكز النفوذ. فقد ارتبطت هذه الفلسفة بشكل خفي بالباطنية وفرق الشيعة، التي شكلت خطرا على الوجود الأموي في الأندلس أيام ابن حزم، فلم يكن بد من الرجوع إلى الأصل الأرسطي الأول، للاحتكام إليه، فتكون المواجهة حينها بين فلسفة النفس، وفلسفة العقل على أوجها، ثم تشتد في ظل حماية دولة الموحدين على يد ابن رشد ومشروعه المتميز[١]، والذي كان من بين أهدافه الأساسية، الاستدلال على الشرع بالشرع، و البرهان العقلي، دون ابتداع مسلك ثالث بينهما، وهو ما يعكس بجلاء المعقولية على الأدلة النصية التي جسدها المشروع الحزمي، في ذروة عطائه، وفعل حراكها ابن رشد الذي دعا في أكثر من مناسبة، إلى ضرورة طلب الحق في كتب القدماء، لا في كتب ابن سينا وغيره ممن غيروا مذهب القوم في العلم الإلـٰهي، حتى صار ظنيا[٢].

- رد الغائب على الشاهد في ضوء التفسير الظاهري:

من النتائج التي نحسبها مهمة على صعيد نقده للمذاهب الكلامية، رفضه لمقايسة الخالق بالمخلوق، ويتجلى ذلك صراحة في آراء المعتزلة في مسألتي القدر والعدل. ووجه الخطأ عندهم - فيما تراه المقارنة الحزمية - محاولة هؤلاء ربط القدر بالعدل، من حيث يتنافران، فذهبت طائفة إلى إثبات العدل ونفي القدر، وهؤلاء هم المعتزلة، ومالت الأخرى إلى إثبات القدر ونفي العدل وهؤلاء هم الجهمية[٣].

---

(١) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص ٣١٥. وانظر محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣٠٨ و ٣١٠، ربما يكون من المفيد الاطلاع على آراء ابن حزم في العقل والنفس في كتابه الفصل ٠٥ / ٨٦ و ٩٠ و ٩١، وانظر الأصول والفروع، ص ٣١٨ و ٣٢١.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣٠٥.

(٣) الرد على الكندي الفيسلوف، ص ٢٢٨ و ٢٢٩.

أما هو، فيوجهنا إلى قاعدة ذهبية يلخصها في قوله: (لا تكونن ممن يتخذ الإقرار بالقدر سببا للكسل والوهن في العمل، ولا تحسب أن عملك مخرجك من قدر لك، ولا أن القدر يزايلك، بل اعلم أن عملك من قدرك، وأن عجزك إن عجزت من قدرك...)[١] وفي السياق ذاته، يبين ابن حزم منطلق القائلين بالجبر، والمتمثل في التسوية بين الفعل في المستوى الإنساني والمستوى الإلهي، ومن أن إثباته للأول يترتب عليه مشاركة الإنسان لله، وهذا محال؛ ذلك أن الله وحده يفعل ما يشاء. أما اللغة، فتوهم السامعين بأن الإنسان يفعل، وهو عاجز، إذ وراءه قوة تفعل؛ فتحيي وتميت، وترزق ... الخ. وفي المقابل، يقف الفعل الإنساني ضمن دائرة الاختيار من خلال خلق الله له فينا، كما خلق اختيارنا له، وأظهره الله فينا محمولا لاكتساب منفعة أو لدفع مضرة، ولم نخترعه نحن[٢].

وهذا يعني أن القضاء والقدر مساوس للترتيب على صفة ما، وهو ما يسمى كسباً[٣]. كما ينتفي في هذا السياق أن تكون للعباد قدرة على خلق أفعالهم، وعد هذه الأخيرة محدثة، بل الأمر والخلق كله لله عز وجل، ثم إنما تظهر هذه الأفعال عليهم فقط، على سبيل الإضافة[٤]

وترتبط بمسألة القدر التي أثارها المتكلمون، وكان لابن حزم ردّ صادع عليها، مسألة العدل الإلهي. فقد ذهب هؤلاء إلى كون الظلم منفيا عن حقه تعالى، لا يليق بتنزيهه وكماله، ووجدوا أنه من أعان فاعلا على فعله ثم عاقبه عليه كان ظالماً عابثاً، ولا يجوز وصف الله تعالى بهذه الصفات السلبية، وهو ما قادهم إلى القول بخلق أفعال العباد والحرية المطلقة؛ للخروج من هذا المأزق، الذي أوقعهم فيه جريهم وراء هوس قياس الغائب على الشاهد – كما مر ذكره – فزعموا أن الله لا يفعل إلا الحسن، أما القبيح فلا يجوز عقلا، وهم مرة أخرى، يضعون الذات الإلهية في صفاتها تحت سلطة الجواز العقلي والحكم الإنساني المبني على المقايسة بين عالم الغيب وعالم الشهادة[٥].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣٣. وانظر رسالة الأصول والفروع، ص ٤٠١ و ٤٠٥

(٢) الفصل، ٠٣ / ٢٤ و ٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ٠٣ / ١٥. وانظر الأصول والفروع، ص ٤٠١ وما بعدها.

(٤) المصدر نفسه، ٠٥ / ٨١.

(٥) الأصول والفروع، ص ٢٩٣ وما بعده.

إن خلاصة هذه المسألة من منظور حزمي، يمكن التعبير عنها بأن القضاء والقدر رأسا المسائل التي أثارها المتكلمون لا يعنيان إلا النظام والترتيب، ولا يمكن تصور الحرية البشرية إلا ضمن هذا النظام الإلـٰهي المرتب، وهذا يجعل منها حرية غير مطلقة من حيث احتكامها لسلطة الكون والطبيعة من ناحية، والطبائع والأمزجة الداخلية من جهة ثانية. ويبدو أن هذا كان منطلقا لابن رشد لاحقا؛ لكي يقرر بأن الحرية الإنسانية نسبية، فأفعالنا متأرجحة بين الاختيار والجبر، وكثيراً ما يجمع بينهما. وهو ما يجعلها قوة محمسة للكائن البشري؛ كي يبدع ويبني، دون أن يتخلى عن رسالته التي خلق لها.

الحوار الديني مع أهل الكتاب:

كان للفكرين الديني اليهودي والمسيحي حضورهما في الحياة الفكرية الإسلامية، ولا نقصد بهذا الحضور – كما يزعم البعض – تسرب عناصر فكرية للتفكير الإسلامي، فقد اكتمل الدين واقتنع الناس بأصوله في قلوبهم وعقولهم، ولم يكن هناك اختلاف إلا في طريقة الاقتناع، وعلاقة الإيمان بالعمل، أما مجمل التصورات، أو لنقل عناصر الإسلام والعقيدة، فواحدة ثابتة لا تستبدل، إنما المقصود تلك المسائل التي أثارها رجال الدين على مائدة الجدل في ظل حرية التعبير في البيئة الإسلامية والتي تخص العقائد المسيحية واليهودية والتي كانت دافعاً للكثيرين من علماء الإسلام لكي يبحثوا في مسائل متشابهة، ربما بنفس الروح وبذات الطريقة ومنهج النظر، الذي لم يسلم من التأثر بالفلسفة الإغريقية، خاصة بعد انتشار حركة الترجمة في العصر العباسي[(١)]. وكان للأفكار الدينية التي حملها المسلمون الجدد أثرها في توجيه التفكير، في كبرى القضايا الدينية في الإسلام، كحرية الإرادة، والصفات الإلـٰهية، والجبر، والاختيار، والعدل، والوحدة، والتعدد، وأفكار ميتافيزيقية أخرى

(١) من ذلك مثلا: أن أول من قال بخلق التوراة لبيد بن الأعصم، الذي نقل الفكرة عن ابن أخته طالوت، ثم أخذ المعتزلة هذه الفكرة، وبنوا عليها كثيرا من المواقف العقدية، انظر زهدي جار الله ن المعتزلة، ص ٢٢ و ٢٣.

يحتمل القرآن إثارتها أثناء تأويله[١]. غير أن مجرد الاكتفاء بهذه الرؤية سينسينا الظروف العامة التي نشأ فيها التفكير الإسلامي، والذي كان في الأصل أخلاقيا، مرتبطا بالنزاع حول الخلافة وأهليتها. ولعل هذا الاختلاف هو الذي انجر عنه ظهور عشرات الفرق،

- التفسير الظاهري في الرد على أهل الكتاب:

- اليهودية في التفسير الظاهري:

يمكن التوقف مطولا مع منهج ابن حزم في تفسير النص تفسيراً ظاهرياً، يأخذ بزمام الدلالات اللفظية، دون أن يغض الطرف عن السياق العام، وكذا الانطلاق من تكاملية الآيات القرآنية، باعتبارها جزءاً لكل واحد هو النص القرآني. ولعل هذا المنهج كان أكثر تطبيقاً في الحوار الديني، الذي قاده في سياق رده على شبهات النصارى واليهود[٢]، وأهل العقائد والملل المخالفة للإسلام، ويبنى التمثيل على جملة من الردود التي تقدم بها ابن حزم لدحض شبهات ابن النغريلة اليهودي[٣]. فمما ادعاه هذا الرجل: وجود تناقض بين آي القرآن، ظهر له من خلال مجموعة من الآيات، لكن سرعان ما يكشف ابن حزم عظم زلله وخطئه في فهم القرآن ودلالاته، وهذا الخطأ في الفهم سببه الرئيس الجهل بمواضعات الكلام وبناء الآيات بعضها على بعض.

لقد اعترض ابن النغريلة على قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا ﴿٣١﴾ وَٱلْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا ﴿٣٢﴾﴾ (النازعات / ٢٧، ٣٢) وظن أنها تتعارض مع قول تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى

---

(١) زهدي جار الله، المعتزلة، ص ١٧ و ٢٣.

(٢) ترجمت التوراة ترجمات عدة، كان ابن حزم قد اطلع على أكثر من ترجمة، هذا وتشير الدراسات إلى اختلاف الترجمة الحديثة عن القديمة اختلافا بينا.

(٣) الرد على ابن النغريلة، ص ٥١ و ٥٢.

ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾ (البقرة / ٢٩). والظاهر - كما ذهب ابن حزم - أن دلالات الآيتين متكاملتان، ويمكن إدراك هذا التكامل بالاكتفاء بظاهر معنييهما دون جنوح إلى التأويل، ذلك أنه لما أخبر بأنه بنى السماء ورفع سمكها، وأحكم الدور الذي به يظهر الليل والنهار، وأنه بعد ذلك أخرج ماء الأرض ومرعاها، وأرسى الجبال فيها، وجعل من السماء سبع سموات مفرقاً بينها في طوائف سبع، وهي التي فيها مدار الكواكب المتحيرة والقمر والشمس(١).

وفي السياق ذاته يورد ابن النغريلة قوله تعالى: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ﴾ (فصلت / ٩) إلى منتهى قوله تعالى: ﴿... وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ﴿١٠﴾﴾، فيكون تمام ذلك ستة أيام، ثم يذكر قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ (فصلت / ١١) إلى قوله: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾ (فصلت / ١٢)، كما يذكر قوله في هذا السياق: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ (ق / ٣٨).

والإشكال المطروح -هنا -هو الاختلاف العددي في خلق السموات والأرض، لكن سرعان ما يتبدد هذا الوهم، إذا علم أن الله فسر عملية الخلق، فيومان للأرض وأربعة لتقدير القوت فيها، ويومان للسموات، بعد أن فرغ من خلق الأرض، أي ضمن الأيام الأربعة الأخرى، التي قدر فيها الرزق، ويبدو أن ابن النغريلة قد أخلط بين دلالة «الخلق»، ودلالة «التقدير»، فظن أنهما شيء واحد، والحقيقة أنهما مختلفان(٢).

كما ظهر له وجود تناقض بين قوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴿٣٦﴾﴾ (المرسلات/ ٣٥ - ٣٦)، وقوله: ﴿يَوْمَ تَأْتِى كُلُّ نَفْسٍ تُجَٰدِلُ عَن نَّفْسِهَا﴾ (النحل / ١١١). والممكن أن يكون منع النطق

---

(١) المصدر نفسه، ص٥١و٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٣. وانظر مؤاخذة ابن حزم لليهود على قولهم بأن الخالق خلق الكون في ستة أيام، ثم استراح في اليوم السابع

خاصا ببعض مواقف يوم القيامة، ويكون الجدال المراد به - هنا - هو انشغال النفس بأمرها في ذلك اليوم العصيب، وعدم اهتمامها بغيرها، وذهب ابن حزم إلى أن منع النطق بعد الحساب، والجدال يوم الحساب مستند إلى قوله تعالى ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٤﴾ هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴿٣٦﴾﴾ (المرسلات /٣٣ - ٣٥) بعذر يوم إدخالهم النار، وهناك وجه آخر يمكن أن تفسر الآيتان في ضوئه، فالنطق المنفي في الآية الأولى والمعذرة التي لم يؤذن لهم فيها، إنما ذلك فيما عصوا فيه الخالق، أما جدالهم فهو جدال كل الناس في طلب مظالمهم بعضهم من بعض[١]. ولا معنى لنسبة الجدال إلى الله، فذلك غير مقبول في منطق اللغة العربية.

ومن الشبهات الواردة أيضا: ما يظهر من تناقض من قوله: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلَا جَانٌّ ﴿٣٩﴾﴾ (الرحمن / ٣٩)، وقوله: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ﴿٦﴾﴾ (الأعراف / ٠٦). إن الأداة (ما) بعد هذه الآية متصلا بها قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٤٠﴾ يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ ﴿٤١﴾ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٤٢﴾ هَٰذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ ﴿٤٣﴾ يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آنٍ ﴿٤٤﴾ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٤٥﴾﴾ (الرحمن / ٤٠ - ٤٥). والظاهر من هذه الآية أنه لا يسأل عن دينه حين يأخذ بناصيته وقدميه، يهوى بهما في نار جهنم، والسؤال في القرآن محدد في مواضع كثيرة يوم البعث والحساب لا بعده.

ثم إن ما وقع فيه هذا اليهودي من أخطاء فهم النص الديني راجع في الحقيقة إلى قلة باعه في اللغة العربية؛ ولقد دعاه ابن حزم أكثر من مرة إلى ضرورة الكف عن مثل هذه الآراء السمجة، لأنه يتكلم في لغة لا يحسنها[٢]. ولعل هذا السبب هو الذي جعله يفهم خطأ دلالة قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ

---

(١) الرد على ابن النغريلة، ص ٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٠.

﴿ٱلَّذِينَ يَقۡرَءُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكَۚ لَقَدۡ جَآءَكَ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ (يونس / ٩٤)؛ فقد شغّب بأن الرسول (ﷺ) كان في شك مما أدعاه، لاعتباره إنْ أداة شرط، والصواب أنها مفيدة للنفي والجحود بمعنى ما، ومثاله قوله تعالى في سياق آخر: ﴿إِنۡ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٞ وَبَشِيرٞ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ١٨٨﴾ (الأعراف /١٨٨)[١]. عليه، يمكن أن نفهم الآية السالفة فما كنت في شك مما أنزل عليك يا محمد، بل الكفار أنفسهم والذين يقرءون الكتاب من قبلك موقنون من صحة قولك، ولكنهم لا يعترفون صراحة، وأمثلة كثيرة في القرآن كقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ مَكۡرُهُمۡ لِتَزُولَ مِنۡهُ ٱلۡجِبَالُ ٤٦﴾ (إبراهيم / ٤٦) تهوينا لهم، وقوله أيضا: ﴿قُلۡ إِن كَانَ لِلرَّحۡمَٰنِ وَلَدٞ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡعَٰبِدِينَ ٨١﴾ (الزخرف / ٨١)، أي ما كان للرحمن ولد، فأنا أول الجاحدين لا يكون له ولد[٢].

كما يكشف ابن حزم ما في توراة اليهود من مزالق خطيرة، تسيء إلى ذات الله وصفاته، وتشير إشارة واضحة إلى التحريف الخطير الذي صحب حياة هذا الكتاب، عبر تاريخ اليهود المليء بالمثالب، ولعل هذا النص الذي يورده في رسالته المذكورة، دليل من الأدلة: (... وقال الرب لموسى: اذهب، اصعد من هنا، أنت والشعب الذي أصعدته من أرض مصر إلى الأرض التي حلفت لإبراهيم وإسحاق ويعقوب قائلا: لنسلك أعطيها، وأنا أرسل أمامك ملاكاً وأطرد الكنعانين والأموريين والحيثيين والفرزيين والحوينين والبيوبيين، إلى أرض تفيض لبناً وعسلاً، فإني لا أصعد في وسطك، لأنك شعب صلب الرقبة، لئلا أفنيك في الطريق.

ويكلم الرب موسى وجها لوجه، كما يكلم الرجل صاحبه، وقال موسى للرب: انظر، أنت قائل لي أصعد هذا الشعب، وأنت لم تعرفني من ترسل معي، وأنت قد قلت عرفتك باسمك، فقال الرب لموسى: هذا الأمر – أيضا – الذي تكلمت عنه أفعله؛ لأنك وجدت نعمة في عيني وعرفتك باسمك...[٣].

---

(١) المصدر السابق، ص٦١، ومثاله أيضا قوله تعالى: ﴿إن نحن إلا بشر مثلكم﴾ (إبراهيم / ١١)، و﴿إن هذا إلاملك كريم﴾ (يوسف / ١٦).

(٢) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٣) الكتاب المقدس، سفر الخروج، خروج ٣٣. ١. ١٧. والنص الذي أورده ابن حزم في رسالته يكاد يطابق نص التوراة، ص ٥٩.

ولعل أهم صفة سيئة نعت بها هذا النص المحرف الذات الإلهية، هي صفة البداء، فهو إله يطاوع إرادة البشر، فسرعان ما يعدل عن فعل آخر تحت تأثير عبد ضعيف من عباده. بل يتحول (إلوهيم) إلى مصارع يصارع يعقوب ليلة كاملة، فيغلبه، فيمس الإله مأبضه، فيعرج يعقوب من وقته، ثم تمتنع بنو إسرائيل بعدُ على أكل عروق الفخذ، لأن الرب مسه(١).

إن التناقض بين النصوص، الذي بحث عنه ابن النغريلة في القرآن وأسرف في بحثه بلا طائل، كان أولى به أن يوجهه للتوراة، فهذا الكتاب المليء بالغرائب، أبعد ما يكون عن الحقيقة الدينية المتجلية في القرآن. إن كتابا يجعل من الرب بشراً في سلوكه، يبكي ويئن كما تئن الحمامة، ثم يطلب الصفح من العبد، غير صالح لأن يكون مقدساً، وقد عبر ابن حزم عن رفضه لأن يكون هذا الكتاب بما يحتويه كتاباً سماوياً، بقوله: (... أشهد الله خالقي وباعثي بعد الموت، والملائكة، والأنبياء، والمرسلين، والناس أجمعين، والجن، والشياطين، أني كافر برب يكون بين الخرب، ويطلب البركة من كلب من كلاب اليهود)(٢). ثم إن اليهود أنفسهم يقرون بأن التوراة، طول أيامهم في دولتهم، لم تكن عند أحد إلا عند الكاهن، وبقوا على ذلك نحو ألف ومائتي عام، بالإضافة إلى سلوكهم السلبي والعنيف ضد الأنبياء، مما يؤكد هلاك هذا الكتاب، وتبدله بما لا يدع مجالا للشك. وقد ورد عندهم – مثلا – أن الياقيم بن يوثيا قد أحرق التوراة بالجملة وقطع أثرها(٣).

---

(١) الرد على ابن النغريلة، ص٦٢.
ومن مطاعن ابن النغريلة: تكذيبه أن يكون في العسل شفاء للعلل، وهو يتناسى ورود لفظ العسل في مواضع كثيرة جداً، بل إن أحد أنبيائهم داوى مريضا بالتين المدقوق. الرسالة، ص ٦٣.

(٢) الرد على ابن النغريلة، ص ٧٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٧. والياقيم هذا ملك داوودي ملك بني إسرائيل إلى غلبة بخت نصر عليهم. انظر مزاعم أخرى لليهود يتهجمون فيها على الخالق جل وعلا، ذكرها ابن حزم في الفصل، ٠١ / ١٢١، و٠١ / ١٣٠، وسفر التكوين، ٠٦ / ١، ٢، ٤، و١٨ / ١، ٠٨. والظاهر على ما يشير محقق الرسالة أن ابن حزم قد التقى بإسماعيل بن يوسف الكاتب المعروف بابن النغرال هذا حوالي ٤٠٤ هـ، في مدينة مالقا، وحاجّه. مقدمة المحقق إحسان عباس، دار العروبة، ١٩٦٠، ص ١٩.

- المسيحية في التفسير الظاهري:

يؤكد ابن حزم على أن مصادر المسيحية في أصلها يهودية، لا تخفي عداءها للمسيح عليه السلام، وهي التي لعبت دوراً حاسماً في إلصاق عقيدة التثليث بالمسيحية، وجعلتها عقيدة بعيدة كل البعد عن التوحيد، وذلك من خلال الاطلاع على شخصيات تدعي نصرتها للمسيح وتعاليمه: كيوحنا، ومرقس، ولوقا... الخ، يقول: (... ليعلم كل مسلم أن هؤلاء الذين يسمونهم النصارى، ويزعمون أنهم كانوا حواريين للمسيح عليه السلام، كباطرة (بطرس)، ومتى الشرطي، ويوحنا، ويعقوب، ويهوذا، الأخساء، لم يكونوا مؤمنين، بل كانوا كذابين مستخفين بالله تعالى، إما مقرين بألوهية المسيح عليه السلام، معتقدين لذلك، غالين فيه... وإما مدسوسين من قبل اليهود... إلا أننا نبتّ، ونوقن، ونقطع بأن (باطرة) الكذاب ومتى الشرطي ويوحنا المستخف ويهوذا ويعقوب النذلين ومارقش (مرقس) الفاسق ولوقا الفاجر وبولس الجاهل، ما كانوا قط حواريين، ولكن من الطائفة التي قال الله فيها: (وكفرت طائفة)[١].

والظاهر أن بولس اليهودي، الذي أدخل عقيدة التثليث للمسيحية، كان متشبعا بالثقافة الوثنية الإغريقية، التي تقول بتعدد الآلهة وتثليث الذات، التي تأخذ هيئات متعددة[٢]. ثم سعى إلى غرسها في نفوس معتنقي المسيحية الذين طالما اختلفوا عبر الزمن في هوية السيد المسيح، إلى أن تقرر تحديد ذلك، في مجمع نيقية الذي حضره ثلاث مئة وثمانية عشر رجل دين، في مقالة ملخصها: (نؤمن برب واحد ضابط الكل، خالق السموات والأرض، كل ما يرى وما لا يرى، نؤمن برب واحد يسوع المسيح ابن الله الواحد، المولود من الأب قبل كل الدهور، من نور إله حق، من إله حق، مولود غير مخلوق، مساو للأب في الجوهر الذي به

---

(١) الفصل، ٠٢ / ٣٢ و ٦٠.

(٢) محمد البهي، الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، ٠١ / ١١٣ و ١١٤. بل إن المراجع تثبت وجود شبه بين قصة مولد عيسى عليه السلام، وقصة مثرا صاحب ديانة فارسية " متراس "، ازدهرت في بلاد فارس قبل الميلاد بحوالي ٠٦ قرون، ثم نزحت إلى روما سنة ٧٠ ق. م، ومضمونها: أن مثرا وسيط بين الله والبشر، كان مولده في كهف في ٢٥ ديسمبر، وكان له ١٢ حوارياً، ومات ليخلص العالم من الخطايا، صعد إلى السماء أمام تلاميذه، وهم يبتهلون له ويركعون، وفي ذكراه كل عام يقام عشاء مقدس.

كان كل شيء، هذا هو الذي من أجلنا نحن البشر، ومن أجل خلاص نفوسنا نزل من السماء، وتجسد من الروح القدس، ومن مريم العذراء، وتأنس، وصلب على عهد بيلاطس النبطي، وتألم وقبر، وقام من بين الأموات في اليوم الثالث، كما كتب في الكتب، وصعد إلى السماء، وجلس على يمين الأب، وأيضا يأتي في مجده، ليدين الأحياء والأموات، الذي ليس لملكه انقضاء)[١].

والظاهر من هذا النص – كما يذهب الفخر الرازي[٢] – أنه يثبت ذاتا موصوفة بصفات ثلاث، إلا أنهم وإن سموها صفات، فهي في الحقيقة ذوات، بدليل أنهم يجوزون عليها الحلول في عيسى، وفي مريم بأنفسهم، وإلا لما جوزوا عليها أن تحل في الغير، وأن تفارق ذلك الغير مرة أخرى، فهم وإن كانوا يسمونها بالصفات، إلا أنهم في الحقيقة يثبتون ذوات متعددة قائمة بأنفسها، وذلك محض الكفر، فلهذا المعنى قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ﴾ (النساء / ١٧١). والغريب أن نصوصا من الأناجيل تؤكد على وحدانية الله، ونفي التعدد عنه، فلا يكون الشيء واحداً وثلاثة في الآن نفسه، فالتسليم بهذا خروج عن المنطق، وهذا ما أفصح عنه يوحنا بقوله: (... وهذه هي الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيق وحدك، ويسوع المسيح الذي أرسلته)[٣].

والنص كما ترى متضمن لكلمات أساسية، تفيد كلها معنى الوحدانية، وهي قول عيسى: وهذه هي الحياة الأبدية، وأن يعرفوك بعودة الضمير على الله، ثم إثبات الوحدانية له فقط. أما مرقص، فينفي ألوهية الابن في سياق إثباتها لله، من خلال حجب العلم بالقيامة، وإخبارها عن الابن، مثله مثل سائر البشر، واستئثار الله بها، ولو كان إلاها معه لأشركه في العلم، يقول: (... وأما ذلك اليوم، وتلك الساعة، فلا يعلم بها أحد، ولا الملائكة الذين في السماء، ولا الابن إلا الأب)[٤].

---

(١) الفصل، ١٠ / ٥٢ وما بعدها.

(٢) الفخر الرازي، التفسير الكبير١١، /١١٦ و١١٧.

(٣) إنجيل يوحنا، IV - 03.

(٤) إنجيل مرقص، ١٣ / ٣٢. وانظر في السياق ذاته إنجيل يوحنا، ١٤ / ٢٨.

الخاتمة

كان ابن حزم الظاهري من العلماء المتميزين في حضارتنا الإسلامية من حيث إرساؤه لدعائم مدرسة فقهية وفكرية تجديدية في الأندلس تقوم على تقديم النقل، والاستفادة من مقولات المنطق في بعده الاستدلالي لفهم النصوص واستنباط الأحكام منها، كما عمم منهجه الظاهري في حواره مع أصحاب المذاهب والملل المخالفة للإسلام، معتمدا على منطق البيان وقوة الحجة، مبرزاً خطأ تفسيراتهم للقرآن.

هذا وقد حاولت الدراسة الإلمام بخصوصيات التفكير الحزمي، بموازنته مع مدرسة ابن تيمية النقلية، وابن رشد العقلية، مقررة إمكان عدِّ فكره حلقة وصل بين سلطة النقل عند علماء الأثر وسلطة العقل عند أهل النظر.

مراجع البحث

المصادر

- القرآن الكريم، برواية ورش عن نافع، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر.١٩٩٦، ابن حزم الأندلسي (أبومحمد علي بن سعيد، ت٤٥٦هـ)

١ - الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣.

٢ - الأصول والفروع، تحقيق محمد عاطف العراقي، وسهير فضل الله وإبراهيم هلال، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٨.

٣ - التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق، إحسان عباس، منشورات مكتبة الحياة، بيروة ١٩٥٩.

٤ - الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل أخرى، تحقيق إحسان عباس، دار العروبة، القاهرة ١٩٦٠.

٥ - رسائل ابن حزم الأندلسي، تحق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨١؟

٦ - الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق سمير أمين الزهري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٩٧٨.

٧ - المحلَّى بالآثار، تصحيح محمد خليل الهراس، مطبعة الإمام، مصر، دت.

المراجع القديمة

ابن الأثير (أبو السعادات المبارك، ت٦٠٦هـ)

٨ - النهاية في غريب الحديث والأثر، تحق محمود الطناحي وطاهر أحمد الزاوي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٧٩م.

الألوسي (شهاب الدين محمود)

٩ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان البخاري

(محمد بن إسماعيل الجعفي، ت٢٥٦هـ)

١٠- صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٩٨٧، ابن تيمية.

(أبوالعباس تقي الدين أحمد، ت٧٢٨هـ)

١١- رسالة معارج الوصول، المطبعة المحمدية الكبرى، د.ت.

١٢- نقض المنطق، تحقيق محمد عبد القادر حمزة وآخرون، ط السنة المحمدية، ١٩٥١.

الرازي (فخر الدين)

١٣- التفسير الكبير، ط٢، دار الكتب العلمية، طهران، دت.

ابن رشد (أبوالوليد بن محمد ت٥٩٥)

١٤- تهافت التهافت، تحقيق سليمان الدنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤.

١٥- فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، القاهرة، ط ٢.

١٦- مناهج الأدلة في عقائد الملة، نشر محمود قاسم القاهرة، ط ٢، ١٩٦٤.

الشاطبي (أبواسحاق، ت٧٩٠هـ)

١٧- الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، دت.

الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، ت٥٤٨هـ)

١٨-الملل والنحل تحقيق محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، دت

صاعد الأندلسي

١٩- طبقات الأمم، القاهرة، د.ت.

طاش كبرى زاده (أحمد بن مصطفى)

٢٠- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دت.

الغزالي (أبوحامد محمد بن محمد، ت٥٠٥هـ)

٢١- المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، القاهرة، دت.

٢٢- معيار العلم في فن المنطق، تحقيق سليمان الدنيا، دار المعارف، القاهرة، دت.

القاضي عبد الجبار(أبو الحسن بن أحمد)

٢٣- شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم العثمان، مطبعة وهبة، دط، القاهرة، ١٩٦٥، ص٢٣٢.

ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم، ت٢٧٦هـ)

٢٤- تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستا العلمية، مصر، ١٣٢٦ هـ.

القفطي (جمال الدين ت٦٤٨)

٢٥- أخبار العلماء بأخبار الحكماء، بيروت، دت.

٢٦- الكتاب المقدس (العهد القديم والجديد)، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.

الكندي (أبويوسف يعقوب، ت٢٥٢)

٢٧- رسائل الكندي الفلسفية، نشر عبد الهادي ابو ريدة، القاهرة ١٩٥٠.

المقري (أحمد بن محمد التلمساني، ت١٠٤١)

٢٨- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، مطبعة البابي الحلبي، مطبوعات دار المأمون، مصر، دت.

ابن منظور (أبو الفضل، ت٧١١هـ)

٢٩- لسان العرب، دار صادر، بيروت.

النيسابوري (أبوالحسن علي بن أحمد الواحدي)

٣٠- أسباب النزول، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٨.

- المراجع الحديثة

ت ج دي بور

٣١- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة محمد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دت.

زهدي جار الله

٣٢- المعتزلة، المطبعة الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٧٤.

سالم يفوت،

٣٣- ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٦.

عبد المجيد تركي

٣٤- مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، تعريب عبد الصبور شاهين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، دت.

عبد الهادي عبد الرحمن

٣٥- سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٨.

لطفي عبد البديع

٣٦- ميتافيزيقا اللغة، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة دراسات أدبية، القاهرة، ١٩٧٧.

محمد أبو زهرة

٣٧- تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، القاهرة ط٢، دت.

محمد البهي

٣٨- الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، ط ٤،

محمد حسين الذهبي

٣٩- التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، ط٢، ١٩٧٦.

محمد عابد الجابري

٤٠- تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٧، ١٩٩١

محمد الكتاني

٤١- جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم، سلسلة دراسات إسلامية، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٩٢.

محمد الهادي أبو ريدة

٤٢- الكندي وفلسفته، دار الفكر العربي، ١٩٥٠.

مصطفى السعدني

٤٣- تمعين النص: قراءة نقدية لأعراف الفهم البشري للخطاب القرآني، الإسكندرية، ١٩٩٤.

- المجلات والدوريات

عجيل جاسم النشمي

٤٤ - الإسلام والتراث، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، سنة ١٩٩٣

محمد حماد

٤٥- نظرية المعنى بين الشرح والتفسير والتأويل، أعمال الندوة التي نظمها قسم اللغة العربية، بكلية الآداب، منوبة (تونس)، بعنوان: صناعة المعنى وتأويل النص، عدد ٠٨، ١٩٩٢.

محمد نجيب النويري

٤٦- المعنى عند المفسرين، الطبري نموذجا، حوليات الجامعة التونسية، مج ٨، سنة ١٩٩٢.